

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

“Un po’ troppo incorruttibile”. Ecologia, responsabilità e un’idea di trascendenza.

This is a pre print version of the following article:

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1611574> since 2016-11-24T20:12:49Z

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)



L'ANALISI
LINGUISTICA E LETTERARIA

FACOLTÀ DI SCIENZE LINGUISTICHE
E LETTERATURE STRANIERE

UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

2

ANNO XXIV 2016

NUMERO TEMATICO

*Ecocritica ed ecodiscorso.
Nuove reciprocità tra umanità e pianeta*

A cura di Elisa Bolchi e Davide Vago



L'ANALISI LINGUISTICA E LETTERARIA
Facoltà di Scienze Linguistiche e Letterature straniere
Università Cattolica del Sacro Cuore
Anno XXIV - 2/2016
ISSN 1122-1917
ISBN 978-88-9335-125-6

Direzione
LUISA CAMAIORA
GIOVANNI GOBBER
LUCIA MOR
MARISA VERNA

Comitato scientifico
ANNA BONOLA – LUISA CAMAIORA – ARTURO CATTANEO – SARA CIGADA
ENRICA GALAZZI – MARIA CRISTINA GATTI – MARIA TERESA GIRARDI
GIOVANNI GOBBER – DANTE LIANO – MARIA LUISA MAGGIONI
GUIDO MILANESE – FEDERICA MISSAGLIA – LUCIA MOR – AMANDA MURPHY
FRANCESCO ROGNONI – MARGHERITA ULRYCH – MARISA VERNA
SERENA VITALE – MARIA TERESA ZANOLA

Segreteria di redazione
SARAH BIGI – ELISA BOLCHI
ALESSANDRO GAMBA – GIULIA GRATA

*I contributi di questa pubblicazione sono stati sottoposti
alla valutazione di due Peer Reviewers in forma rigorosamente anonima*

© 2016 EDUCatt - Ente per il Diritto allo Studio universitario dell'Università Cattolica
Largo Gemelli 1, 20123 Milano | tel. 02.7234.2235 | fax 02.80.53.215
e-mail: editoriale.dsu@educatt.it (*produzione*); librario.dsu@educatt.it (*distribuzione*)
web: www.educatt.it/libri

Redazione della Rivista: redazione.all@unicatt.it | web: www.analisilinguisticaeletteraria.eu

Questo volume è stato stampato nel mese di novembre 2016
presso la Litografia Solari - Peschiera Borromeo (Milano)

INDICE

Introduzione. L'eredità del pensiero ecologico <i>Elisa Bolchi e Davide Vago</i>	7
Le Canyon <i>André Bucher</i>	17
SPAZI, LUOGHI, PAESAGGI	
“Un po' troppo incorruttibile”. Ecologia, responsabilità e un'idea di trascendenza <i>Serenella Iovino</i>	21
An Air-conditioned Global Warming. The Description of Settings in Ian McEwan's Solar <i>Elisa Bolchi</i>	35
“Direction? ... There was no direction. The prairie stretched to the end of the world”. American Land and the Pioneer Woman <i>Paola A. Nardi</i>	43
“Earth! have they gone into you?”. An Ecocritical Reading of the Relationship Between Man, Nature and War in Isaac Rosenberg's Poems <i>Erica Maggioni</i>	53
Man and Landscape in Old English Literature <i>Elisa Ramazzina</i>	63
ETICA E NATURA	
Place aux bêtes ! Oikos et animalité en littérature <i>Anne Simon</i>	73
L'écopoétique : quand ‘Terre’ résonne dans ‘littérature’ <i>Pierre Schoentjes</i>	81
Barthold H. Brockes: ein aufklärerischer Umweltschützer? Die poetische Wiederentdeckung der Schöpfung im Irdischen Vergnügen in Gott <i>Laura Bignotti</i>	89
La « porosité » du réel : sur quelques stratégies stylistiques d'André Bucher <i>Davide Vago</i>	99
Poétiquement toujours, les Écologiques de Michel Deguy. Entretien, réflexions <i>Federica Locatelli</i>	109
La natura impervia come strada verso la virtù. La figura di Catone nel IX libro del Bellum civile <i>Vittoria Prencipe</i>	117

“I wish no living thing to suffer pain”. Percy Bysshe Shelley e la dieta vegetariana <i>Franco Lonati</i>	125
ECOCRITICA NELLA LINGUA E ALTRI MEDIA	
Volcanic Matters: Magmatic Cinema, Ecocriticism, and Italy <i>Elena Past</i>	135
The Rhetoric of Seduction, the Aesthetics of Waste, and Ecopornography in Edward Burtynsky’s Shipbreaking <i>Daniela Fargione</i>	147
Natura di guerra. Possibilità ecocritiche sullo sfondo dei videogiochi strategici <i>Francesco Toniolo</i>	155
An Exploratory Analysis of ScienceBlog <i>Caterina Allais</i>	161
Eco-fashion Lexicon: a Never-ending Story? <i>Costanza Cucchi and Sonia Piotti</i>	171
Stratégies argumentatives dans la presse écologiste française : métaphores, jeux de mots et détournements <i>Nataly Botero</i>	183
Indice degli Autori	193
Indice dei Revisori	195



www.raouliacometti.it / www.green-attitude.it

“UN PO’ TROPPO INCORRUTTIBILE”. ECOLOGIA, RESPONSABILITÀ E UN’IDEA DI TRASCENDENZA

SERENELLA IOVINO

Prendendo spunto da un passo del *Sistema periodico* in cui Levi definisce Dio un “maestro di polimerizzazioni” che non ama le sostanze “troppo incorruttibili”, questo saggio discute il tema della responsabilità ambientale e della trascendenza in relazione all’ecologia. In particolare, ci si sofferma sul pensiero di H. Jonas e sul legame che connette l’idea di responsabilità ambientale in *Das Prinzip Verantwortung* (1979) al pensiero dell’impotenza di Dio in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* (1987). Il saggio si conclude considerando le implicazioni di questi concetti per le *environmental humanities*, in connessione con i discorsi sulla giustizia ambientale (la *slow violence* di R. Nixon) e le nuove ontologie degli iper-oggetti (la *object-oriented-ontology* di Morton). Idea fondamentale è che la letteratura, specie quando ci parla della materialità e del nostro rapporto con il non umano, è una voce importante nell’orizzonte immanente/trascendente del nostro essere ambientale.

Moving from a passage of Primo Levi’s *The Periodic Table* in which God is defined as a “master of polymerization” who does not like “incorruptible things”, this essay examines the topics of environmental responsibility and transcendence in relation to ecology. Particular attention is devoted to H. Jonas’s thought and to the bond between his ethics in *Das Prinzip Verantwortung* (1979) and his idea of God’s impotence in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* (1987).

In conclusion, the essay considers the implications of these concepts and their literary illustration within the environmental humanities, especially in relation to environmental justice (e.g. Nixon’s *slow violence*) and object-oriented-ontology (Morton’s *hyperobjects*).

Keywords: Environmental humanities, ethics, ecology, transcendence, Hans Jonas, Primo Levi.

Chi conosce *Se questo è un uomo* sa che, al tempo della sua deportazione ad Auschwitz, Primo Levi era un chimico. Questa sua formazione, che gli rendeva familiari “i tempestosi mescolamenti culturali e materiali”¹ degli elementi, non solo lo aiutò a sopravvivere nel lager di Monowitz ma, combinata con la sua storia personale, gli consentì anche di scorgere in questi “mescolamenti” derive difficili da prevedere fino a pochi anni fa. In una pagina del *Sistema periodico*, per esempio, troviamo un passo che oggi suona premonitore, e quasi

¹ J.J. Cohen – L. Duckert, “Introduction: Eleven Principles of the Elements”, in *Elemental Ecocriticism. Thinking with Earth, Air, Water, and Fire*, J. J. Cohen – L. Duckert ed., Minnesota University Press, Minneapolis/London 2015, p. 10.

non ce lo aspetteremmo in un racconto dedicato al cerio, un metallo argentato abbastanza comune che, in lega col ferro, si usa per le pietrine degli accendini. Scrive Levi:

Sotto l'aspetto [...] delle sostanze che si potessero rubare con profitto, quel laboratorio era [...] tutto da esplorare. C'erano benzina e alcool, prede banali e scomode: molti li rubavano, in vari punti del cantiere, l'offerta era alta ed alto era anche il rischio, perché per i liquidi ci vogliono recipienti. È il grande problema dell'imballaggio, che ogni chimico esperto conosce: e lo conosceva bene il Padre Eterno, che lo ha risolto brillantemente, da par suo, con le membrane cellulari, il guscio delle uova, la buccia degli aranci, e la nostra pelle, perché liquidi infine siamo anche noi. Ora, a quel tempo non esisteva il polietilene, che mi avrebbe fatto comodo perché è flessibile, leggero e splendidamente impermeabile: ma è anche un po' troppo incorruttibile, e non per niente il Padre Eterno medesimo, che pure è maestro in polimerizzazioni, si è astenuto dal brevettarlo: a Lui le cose incorruttibili non piacciono².

Pubblicato nel 1975, *Il sistema periodico* è un libro straordinario per molti aspetti. In esso Levi riesce a far parlare (e agire) insieme gli elementi e gli eventi, utilizzando le leggi (e le avventure) della chimica per decifrare un periodo buio della nostra storia: quello del Fascismo e della Seconda Guerra Mondiale, con le leggi razziali prima e la deportazione degli Ebrei poi. Ciò che colpisce nel passo tratto da questo racconto è il contrasto ironico (ma non troppo) tra il modo in cui gli esseri umani manipolano gli elementi chimici, creando composti sempre nuovi di cui spesso ignorano gli effetti collaterali, e il modo in cui lo fa Dio, che invece ha tradizionalmente una vista un po' più lunga. Nella sua apparente leggerezza, l'immagine del "Padre Eterno" come un "maestro di polimerizzazioni" che si astiene dal brevettare il polietilene perché non gli piacciono "le cose incorruttibili" è infatti molto eloquente. Possiamo figurarci Dio come un chimico che osserva tutte le sostanze potenziali al microscopio, allo stesso tempo contemplandone gli effetti nel vasto, macroscopico orizzonte della creazione. Provvido per definizione, però, questo "maestro di polimerizzazioni" non si astiene dal creare il polietilene, ma semplicemente dal "brevettarlo": si guarda, cioè, dal concedere a questa sostanza la 'patente' delle cose degne di rientrare nel novero della creazione. In qualche modo, Levi ci suggerisce, Dio lascia che a farlo siano gli umani, esattamente come lascia che facciano tutto il resto, dotati come sono di libertà, e quindi chiamati alla responsabilità del loro agire.

Il passo di Levi dischiude la costellazione di temi di cui parla questo saggio. Innanzitutto, il tema fisico-teologico della trascendenza – o meglio delle dimensioni e dei significati che questa idea può assumere alla luce delle emergenze ecologiche a cui sono sottoposte la nostra vita e quella del pianeta. E ancora, l'idea etica della libertà e quindi della responsabilità che, di fronte a queste emergenze, si assumono coloro che decidono di 'brevettare' non solo sostanze come il polietilene ma anche comportamenti che lasciano dietro di sé residui "un po' troppo incorruttibili".

² P. Levi, *Il sistema periodico*, in *Opere*, vol. I, Einaudi, Torino 1987, p. 559.

Cominciamo con la trascendenza. Lo sguardo del Dio di Levi è trascendente nel senso più letterale del termine: nel considerare nuovi elementi, infatti, Dio vede la realtà oltre le singolarità degli eventi e delle sostanze individuali, sorpassando (ovvero, ‘trans-scendendo’) la prospettiva dell’*hic et nunc* e obliterando la finitudine della creazione e dell’umano. Ma, a pensarci bene, anche quello dell’ecologia è uno sguardo ‘trascendente’. Come disciplina scientifica, certo, l’ecologia presuppone un pensiero laico, non religioso. Eppure a me pare che anche la prospettiva ecologica implichi un’idea di trascendenza, anche se si tratta di un’idea differente, più fisica e materiale: una trascendenza legata alla dimensione limitata ma interdipendente dell’esistenza vivente e a come la rete delle interconnessioni ecologiche ci porti a considerare l’idea stessa di ulteriorità. È per tale motivo che ho definito quello della trascendenza un tema fisico-teologico: se nel discorso teologico la trascendenza è un superamento/inveramento nel divino della dimensione finita della creazione, nel discorso ecologico questo superamento/inveramento avviene nella complessità delle inter-relazioni del mondo fisico, in cui nessun elemento singolo è autonomo e fine a se stesso. La cifra del mondo naturale è, cioè, la “profonda dipendenza dell’esistenza finita di ciascuno rispetto all’infinito divenire dell’universo”³; in questo, la singolarità degli individui è trascesa nella relazione reciproca e nella co-emergenza della realtà vivente. Di fronte a queste considerazioni, si pongono per l’etica alcune domande. Innanzitutto: come funziona e quali sono le categorie di un’etica che ci spinge fuori dal nostro baricentro umano (perché è questo che significa ‘trans-scendere’) e qual è l’orizzonte (materiale e temporale) di questa trascendenza? Ancora, qual è la visione morale a cui ci consegna quest’orizzonte? In che modo questa trascendenza ci spinge a pensare le categorie di responsabilità e di cura per l’altro? E che cosa – dove, come e quando – è questo altro?

Il discorso è quanto mai attuale: nel maggio 2015, infatti, è uscita finalmente l’Enciclica Papale che ci richiama alla responsabilità nei confronti della vita naturale e dell’ambiente e lo fa in nome di un’“ecologia integrale”, ossia un’ecologia non solo fatta di inquinamento o esaurimento delle risorse naturali, ma che riveli anche i costi – sociali, politici, culturali, etici – che questi processi comportano⁴. Nel sostenere ciò, Jorge Mario Bergoglio si ricongiunge, rinvigorendola con l’autorità della sua voce, alla tradizione filosofica contemporanea sull’etica ambientale. E la prospettiva stessa implicata da questo discorso è certamente, come Bergoglio non manca di riconoscere, una prospettiva ecumenica⁵. Quest’ultimo punto è ulteriormente rafforzato dal fatto che tra i primi a parlare di un’etica per l’ambiente ci sia stato un importante pensatore, Hans Jonas, ebreo proprio come ebreo era Primo Levi.

³ K. Rigby, *Dancing with Disaster. Environmental Histories, Narratives, and Ethics for Perilous Times*, University of Virginia Press, Charlottesville 2015, p. 175. Pensatrice australiana, Kate Rigby è una delle maggiori esponenti degli studi di eco-spiritualità. Quando non indicato diversamente, tutte le traduzioni da testi non italiani citati in questo saggio sono mie.

⁴ Ecologia integrale è un’ecologia “che comprenda chiaramente le dimensioni umane e sociali”. Cf. *Lettera Enciclica “Laudato Si” del Santo Padre Francesco sulla cura della casa comune*, p. 107. Si veda in particolare il capitolo IV, intitolato appunto “Un’ecologia integrale”. PDF online sul sito: https://laudatosi.files.wordpress.com/2015/07/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_it.pdf. Ultima consultazione: 18 novembre 2015.

⁵ *Ibid.*, pp. 7-9 (paragrafo “Uniti da una stessa preoccupazione”).

La voce ebraica di Jonas costituisce anzi un importante complemento teorico al discorso francescano che sta alla base della *Laudato si'* e che da influenti storici come Lynn White Jr. è stato visto come la radice dell'ambientalismo "responsabile" su base cristiana⁶. Anche se da premesse non strettamente confessionali, Jonas, ebreo tedesco emigrato nel 1933 in Inghilterra e poi di seguito in Palestina e negli Stati Uniti, ha di fatto contribuito a rimodellare il dibattito contemporaneo sulla responsabilità, ed è stato uno dei primi a sottolineare che questo concetto è 'trascendente' rispetto al modo classico di concepirlo. Trascendente, proprio perché trascende non solo l'orizzonte del tempo presente in cui solitamente si colloca il richiamo della legge morale, ma anche l'ordine ontologico della relazione in cui questo agire si compie: una relazione, per dirla tutta, solo umana e unicamente tra umani.

Prima di affrontare la teoria, però, è utile dare uno sguardo alla pratica. Il messaggio di Levi era inequivocabile: il polietilene è incorruttibile. Ma che cos'è oggi e soprattutto dov'è questo elemento incorruttibile? In realtà, anche se non sempre ci facciamo caso, lo ritroviamo in molti luoghi, tutti vicinissimi a noi. È nella tastiera del mio computer mentre scrivo queste pagine e nei cavi elettrici che lo fanno funzionare; ed è nella suola delle scarpe, nella montatura degli occhiali o nei vestiti di chi un giorno eventualmente lo leggerà. Se questo però ci sembra 'naturale', meno 'naturale' è invece trovarlo nei nostri mari: l'inquinamento da PVC è infatti uno dei più gravi e dannosi tra quelli che affliggono gli ecosistemi del pianeta. Lo vediamo nelle acque oceaniche, dove forma addirittura piccoli ammassi continentali: uno è il famigerato Great Pacific Plastic Patch, un'area di rifiuti, per lo più composta di plastica, grande il doppio del Texas e situata all'interno del Pacific Gyre, un vortice di correnti oceaniche del Pacifico del nord⁷. E lo vediamo, tristemente, nello stomaco di uccelli, pesci o mammiferi marini che lo scambiano per cibo e lo mangiano.

Come spesso capita, l'arte è uno strumento potente per dare voce alle catastrofi, specie se altrimenti poco visibili. Il fotografo americano Chris Jordan, per esempio, si è dedicato a questa emergenza zoo-ecologica in *Midway*, un *work-in-progress* cominciato nel 2009 in cui è documentata l'agonia degli uccelli marini che, confondendo pezzi di plastica con piccoli pesci, li ingeriscono o li usano per nutrire i pulcini. Nell'atollo Midway, un tempo santuario della fauna oceanica, Jordan ha fotografato i resti di centinaia di piccoli albatry: viste da lontano, queste composizioni formate da ammassi di piume, ossa e oggetti di plastica dai

⁶ Cfr. L. White Jr., *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, "Science", 155, 1967, pp. 1203-07. In questo famoso saggio, pur attribuendo la responsabilità della crisi ecologica alla concezione giudaico-cristiana e al passaggio dalla scienza alla tecnologia, lo storico medievista vede nei principi dell'etica francescana un possibile correttivo.

⁷ Il Pacific Patch non è l'unico continente di plastica nei mari del mondo: i rifiuti non biodegradabili tendono infatti ad accumularsi dovunque ci sia un vortice di correnti-marine e non solo. Una concentrazione di plastica è stata osservata nel Mediterraneo già nel 2003, mentre più recente è la scoperta di un vasto ammasso di particolato di polietilene nelle acque dei Grandi Laghi. Si vedano S. Aliani – A. Griffa – A. Molcard, *Floating Debris in the Ligurian Sea, North-western Mediterranean*, "Marine Pollution Bulletin", 46, 2003, pp. 1142-1149. M. McDermott, *There's a Great Plastic Garbage Patch in the Great Lakes, Too*, "Motherboard BETA", 11 aprile 2013, online all'indirizzo: <http://motherboard.vice.com/blog/theres-a-great-plastic-garbage-patch-in-the-great-lakes-too#ixzz2WfAMxS4y>. Ultima consultazione: 16 novembre 2015.

colori sbiaditi possono sembrare opere d'arte postmoderne, ma in realtà non sono altro che residui della società dei consumi incorniciati dallo scheletro di esseri (un tempo) viventi⁸. Come ha scritto Patricia Yaeger in una famosa *PMLA Editor's Column*, il “tecno-paesaggio umanizzato” (*humanized techno-scape*) degli oceani “sottrae creature marine e aggiunge rifiuti”, con conseguenze che si riverberano anche sull'immaginario della letteratura:

Forse una volta la descrizione dickinsoniana del mare come “profonda Eternità” poteva essere spiritualmente adeguata, perché suggeriva la grandezza delle proporzioni oceaniche: i mari occupano il 70% della superficie terrestre e sono più profondi di quanto non siano alte le montagne della terra. Ma nel tecno-mare il mito della grandezza oceanica diventa tossico⁹.

Se quindi accettiamo di vedere questi fenomeni e questa tossicità, troppo spesso rimossi dalla coscienza e dall'immaginario collettivo, si fa presto a capire che cosa succeda al PVC quando non è più utilizzabile per i nostri scopi: rimane lì in un incombente “stato di sospensione”¹⁰, seguendo le leggi della sua lenta e incontrastata metamorfosi marina. È così che, sotto forma di oggetti familiari come contenitori o bottiglie, o di frammenti indistinti di particolato, la plastica galleggia negli oceani per eoni a venire, divenendo a tutti gli effetti parte problematica dell'ecologia marina. L'incorruttibilità del polietilene, infatti, non è un'incorruttibilità di ‘forma’ ma di ‘sostanza’. Gli oggetti si dissolvono, ma le molecole che li compongono persistono. È stato addirittura calcolato che, per ogni particella di plancton, negli oceani ve ne siano sei di composti plastici derivati dal petrolio¹¹. Se diamo retta a Barry Commoner, secondo cui la prima legge dell'ecologia è l'interconnessione dei fenomeni¹², di qui a tutto il resto il passo è breve: il destino di queste molecole e quello degli esseri viventi si mescola, l'*hic et nunc* e la specificità degli individui si ‘trascendono’, e il PVC risale lentamente, lungo la catena alimentare, fino a ricongiungersi col suo ‘creatore’, ossia noi esseri umani. Ci troviamo quindi in un “tecno-paesaggio” che trascende sé stesso,

⁸ Si veda C. Jordan, *Midway. Message from the Gyre*, disponibile sul sito dell'artista: <http://www.chrisjordan.com/gallery/midway/#about>. Ultima consultazione: 17 novembre 2015. Con un atto che ricorda l'idea di un “parlamento delle cose” enunciata da Bruno Latour nel suo libro *Nous n'avons jamais été modernes* (La Découverte, Paris 1991), l'11 aprile 2013 a Parigi l'artista italiana Maria Cristina Finucci ha provocatoriamente chiesto all'Unesco il riconoscimento del “Garbage Patch State” come entità politica indipendente (si veda <https://www.facebook.com/pages/Garbage-Patch-State/476188872436898?fref=ts>). Ultima consultazione: 17 novembre 2015).

⁹ P. Yaeger, *Editor's Column: Sea Trash, Dark Pools, and the Tragedy of the Commons*, “PMLA”, 125, 2010, p. 530.

¹⁰ Si veda su questo S. Alaimo, *States of Suspension: Trans-Corporeality at Sea*, “ISLE”, 19/3, 2012, pp. 476-493.

¹¹ Cf. C. J. Moore – S. L. Moore – M. K. Leecaster – S. B. Weisberg, *A Comparison of Plastic and Plankton in the North Pacific Central Gyre*, “Marine Pollution Bulletin”, 42, 2001, pp. 1297-1300. Come si vede, la fonte è una ricerca di quindici anni fa. Oggi la situazione potrebbe essere peggiorata.

¹² Biologo ed ecologo americano, Barry Commoner (1917-2012) è stato uno dei maggior studiosi e divulgatori nel campo delle scienze ambientali. La sua “prima legge” dell'ecologia recita: “Everything is connected to everything else. There is one ecosphere for all living organisms and what affects one, affects all”. Cf. B. Commoner, *The Closing Circle. Nature, Man, and Technology*, Knopf, New York 1971, p. 39.

e si tratta di una trascendenza capovolta: non è il ‘creatore’ che trascende la sua ‘creatura’ ma viceversa, con la differenza che l’eternità di questi composti chimici più che un dogma, è un fatto. Di fronte a questo fatto, “l’idea persistente (e conveniente) di un oceano tanto vasto e potente [da farci ritenere] che ogni cosa vi si getti dentro sarà dispersa nell’oblio rende particolarmente difficile catturare, mappare e diffondere il flusso di tossine che scorre attraverso gli habitat terrestri, oceanici e umani”¹³. Il polietilene, e in genere quelli che si chiamano P.O.P., *persisting organic pollutants*, sono alcune tra le cose che, per quanto “disperse nell’oblio”, continueranno a scorrere per i sentieri di questi habitat, muovendosi circolarmente dall’inorganico all’organico, dall’ambiente ai nostri corpi, e formando così “reti trans-corporee in cui le pratiche materiali umane sono responsabili di vaste reti di rovina”¹⁴.

È qui che arriva il momento di esaminare più da vicino l’idea di responsabilità che emerge da questa visione. Riconoscere il ruolo dell’umano in queste “reti di rovina”, infatti, “non solo ci sollecita ad agire responsabilmente come parte del mondo, ma sottolinea anche l’importanza del soggetto morale come portatore di una ‘sensibilità materializzata’ [*embodied sensibility*]”. Come ha scritto Serpil Oppermann, “questo mondo di esseri che si determinano l’uno con l’altro necessita una presa di posizione etica che implica obbligazioni nei confronti del mondo stesso”¹⁵. Hans Jonas è uno dei primi importanti sostenitori di quest’etica della responsabilità umana nei confronti del mondo. Per far ciò, è necessario innanzitutto un ripensamento delle categorie dualistiche su cui, da Cartesio in avanti, si fondava l’eccezionalismo antropocentrico. Jonas infatti cerca di restituire valore etico alla natura e di restituire all’umano il suo posto ‘evolutivo e morale’ nella vita della natura. In questo modo, “il mondo umano è reintegrato all’interno del mondo della vita; allo stesso tempo il valore intrinseco della natura diviene chiaro e la relazione dell’essere umano con il mondo naturale si fa manifesta”¹⁶.

Ripensare l’etica in termini di responsabilità, però, implica anche una presa di posizione radicale nei confronti delle formulazioni ‘classiche’ dell’etica del dovere o della virtù. Prendiamo come esempio l’etica kantiana, deontologica per eccellenza. Quando Kant dà le tre famose formulazioni dell’imperativo categorico, nella *Critica della ragion pratica* e nella *Fondazione della Metafisica dei costumi*, egli sta di fatto enunciando un’etica basata sull’azione che risponde alla legge morale della ragione pratica, qualcosa che erompe dalla struttura del soggetto umano e che a questo soggetto fa ritorno nell’istante stesso in cui è stato compiuto. L’etica della responsabilità di Jonas, però, colloca l’agire non in un discorso ‘lineare’ sul dovere o sulla virtù, ma in un panorama più vasto, circolare: un panorama ‘più-che-umano’ e soprattutto trans-temporale. Il *vis-à-vis* biunivoco e orizzontale dell’eti-

¹³ S. Alaimo, “Oceanic Origins, Plastic Activism, and New Materialism at Sea”, in *Material Ecocriticism*, S. Iovino – S. Oppermann ed., Indiana University Press, Bloomington 2014, pp. 187-188. Su questi temi, si veda anche il mio saggio “Corpi eloquenti. Ecocritica, contaminazioni e storie della materia” in D. Fargione – S. Iovino ed., *Contaminazioni ecologiche. Cibi, nature, culture*, LED, Milano 2015, pp. 103-117.

¹⁴ S. Alaimo, “Oceanic Origins”, p. 202.

¹⁵ Entrambe le citazioni sono tratte da S. Oppermann, “From Ecological Postmodernism to Material Ecocriticism: Creative Materiality and Narrative Agency”, in *Material Ecocriticism*, S. Iovino – S. Oppermann ed., Indiana University Press, Bloomington 2014, p. 35.

¹⁶ T. Morris, *Hans Jonas’s Ethics of Responsibility. From Ontology to Ecology*, SUNY Press, Albany 2013, p. 16.

ca classica è qui completamente sovvertito. Non è più un’etica tra pari (umani), costituita da reciprocità di diritti e di doveri. Allo stesso modo, è sovvertito (e questo per ovvi motivi storici) il dogma della intangibilità della natura, quello secondo il quale la natura sarebbe una fonte inesauribile a cui attingere per i nostri bisogni. Il contesto in cui Jonas pensa e filosofa, infatti, è quello dell’Earth Day del 1970, un momento in cui la crisi ecologica si presenta come una realtà sociale e politica tangibile. È in questo contesto che i filosofi cominciano a parlare di responsabilità nei confronti delle future generazioni umane, ma le posizioni non sono molto nette¹⁷. Per esempio, John Passmore (autore nel 1974 di un libro intitolato *Man’s Responsibility for Nature*), pur nel solco di una visione strumentalistica della natura, sostiene che occorra “migliorare la scienza”, anche in previsione delle ricadute che i suoi effetti possono avere sul futuro. Migliorare la scienza significa per lui affiancarle una coscienza morale, fatta di moderazione e soprattutto di ‘prudenza’, nella consapevolezza che non è possibile stabilire esattamente quali saranno le esigenze dei nostri posteri¹⁸. La nostra principale responsabilità verso le generazioni future è quella di creare le condizioni (istituzionali, culturali, politiche, ecc.) perché le risorse terrestri siano conservate. Non possiamo, però, predisporre alcun indirizzo pratico per la gestione di tali risorse, se non quello che ci viene suggerito da generiche norme di prudenza. Su questa falsariga, c’è anche chi ipotizza una responsabilità decrescente, inversamente proporzionale alla distanza nel futuro delle persone considerate: e cioè, “tanto più è lontana la generazione su cui focalizziamo l’attenzione, tanto più è improbabile che noi abbiamo un obbligo di promuoverne il benessere”¹⁹.

A queste riflessioni, Hans Jonas contrappone l’idea di un “orizzonte aperto della nostra responsabilità”²⁰. La vulnerabilità della natura, ormai evidente con l’affermazione del dominio umano sull’ambiente e con lo sviluppo della tecnica, impone all’etica un vero e proprio sforzo di trascendenza. Questo sforzo consiste nel trascendere non solo le sue categorie teorico-normative includendovi soggetti e obbligazioni prima sconosciuti, ma lo scenario temporale della nostra azione. L’etica della responsabilità per definizione non riguarda solo il presente, ma deve essere anche, a tutti gli effetti, un’“etica del futuro”. L’impegno di salvaguardare la natura per il bene dei posteri si presenta allora come un dovere reale, immediato e concreto. Nella prospettiva della responsabilità, il futuro del genere umano (che per Jonas rappresenta il “primo comandamento” dell’etica²¹) e quello della natura si uniscono in un orizzonte comune, e i doveri verso l’umanità e quelli verso l’ambiente “possono essere trat-

¹⁷ Ho ripercorso i termini di questo dibattito in *Filosofie dell’ambiente. Etica, natura, società*, Carocci, Roma 2004.

¹⁸ J. Passmore, *Man’s Responsibility for Nature*, Duckworth, London 1980², pp. 98-99.

¹⁹ M.P. Golding, *Obligations to Future Generations*, “The Monist”, 56, 1972, p. 90. Per una comprensione di questi temi, ancora molto utile è il saggio di S. Bartolommei, *Etica e natura*, Laterza, Roma/Bari 1995. Tra i testi recenti apparsi in Italia segnalo invece M. Andreozzi ed., *Etiche dell’ambiente. Voci e prospettive*, LED, Milano 2012.

²⁰ H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica* [1979], a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 1990, p. 18.

²¹ *Ibid.*, p. 126.

tati come se fossero uno solo”²². Per Jonas, dunque, oltre il *vis-à-vis* umano c’è l’‘altro naturale’, e questo ‘altro’ è un ‘altro’ vulnerabile. Il filosofo parla esplicitamente di “vulnerabilità critica della natura davanti all’intervento tecnico dell’essere umano” e aggiunge:

Tale scoperta, il cui brivido portò all’idea e alla nascita dell’ecologia, modifica per intero la concezione che abbiamo di noi stessi in quanto fattore causale nel più vasto sistema delle cose. Essa evidenzia mediante i suoi effetti che la natura dell’agire umano si è *de facto* modificata e che un oggetto di ordine completamente nuovo, nientemeno l’intera biosfera del pianeta, è stato aggiunto al novero delle cose per cui dobbiamo essere responsabili, in quanto su di esso abbiamo potere²³.

Contrariamente a quanti sostenevano l’impossibilità anche giuridica di un’etica per le generazioni future, per Jonas un’etica del futuro non necessita di alcuna reciprocità. La base di tutto questo non è tanto un ‘atto di fede’ nel futuro, ma un agire in grado di consentire che, *tout court*, ci sia un futuro. Di qui scaturisce l’interpretazione che Jonas offre dell’imperativo categorico: “Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un’autentica vita umana sulla terra”²⁴. Ecco allora che, come in un crescendo, il compasso dell’etica della responsabilità si apre, e l’antropocentrismo progressivamente si ammorbidisce. Mentre insiste sulla “solidarietà d’interesse con il mondo organico” e sulla necessità di mantenere un “equilibrio simbiotico” con il non-umano²⁵, Jonas si muove in modo deciso oltre lo strumentalismo e parla chiaramente di “dignità della natura”:

Noi ci spingiamo [...] ad affermare che la comunanza dei destini dell’umano e della natura, riscoperta nel pericolo, ci fa riscoprire anche la dignità propria della natura, imponendoci di conservarne anche l’integrità andando aldilà di un rapporto puramente utilitaristico. Inutile dire che un’interpretazione sentimentale di questo imperativo è esclusa dalla stessa legge della vita, che fa evidentemente parte dell’“integrità” da conservare e deve quindi a sua volta essere conservata²⁶.

L’esito di questo discorso è la possibilità di ‘trascendere’ – ancora una volta – le separazioni di principio e di radice che dividono umano e non umano. Per Jonas, al contrario, l’umano si inverte nel non umano, e il non umano ci aiuta a ritrovare l’integrità e l’integralità del nostro essere umano. Riconoscere dignità alla natura non umana è un percorso verso l’umanizzazione più ricca dell’umano stesso. Scrive il filosofo:

L’esclusiva fissazione dell’umano in quanto diverso dal resto della natura può significare solo immiserimento, anzi, disumanizzazione dell’umano stesso, atrofia del suo essere. [...] In un’ottica veramente umana rimane alla natura la sua dignità propria, che si contrappone all’arbitrio del nostro potere. In quanto da lei generati, siamo

²² *Ibid.*, p. 175.

²³ *Ibid.*, p. 10.

²⁴ *Ibid.*, p. 16.

²⁵ *Ibid.*, pp. 176-177.

²⁶ *Ibid.*, p. 176.

debitori, verso la totalità a noi prossima delle sue creature, di una dedizione di cui quella verso il nostro essere costituisce soltanto la punta più elevata. Ma questa, correttamente intesa, comprende in sé tutto il resto²⁷.

Essere “fedeli” all’umano non esclude, e anzi si realizza nel, essere fedeli alla natura non umana. E qui Jonas passa a esaminare, sotto la luce di questa porosità ontologica di umano e non umano, le tecniche di sfruttamento della terra e del vivente. Di fronte alle monoculture o agli allevamenti intensivi, per esempio, la domanda è: possiamo davvero parlare qui di “umanizzazione della natura?”. Facendo eco al filosofo norvegese Arne Naess, Jonas risponde:

Al contrario, alienazione non soltanto di se stessa, ma anche dell’umano. [...] L’estrema degradazione di esseri viventi dotati di sensibilità e capacità di movimento, trasformati in macchine da uova e da carne, privati del loro ambiente vitale, imprigionati per tutta la vita [...] non ha più nulla in comune con la natura²⁸.

E invece:

Proprio la natura non trasformata e sfruttata dall’uomo, la natura ‘selvaggia’, è quella ‘umana’, quella che cioè parla all’umano, mentre la natura completamente asservita ad esso, è quella ‘disumana’. Soltanto la vita rispettata nella sua integrità rivela se stessa²⁹.

Queste parole risuonano nella mia mente con quelle di una grande scrittrice, nota per il suo cristianesimo “naturale” di cui i suoi libri ci offrono molti esempi. Così Anna Maria Ortese scrive in *Corpo celeste* (1997):

La libertà è un respiro. Ma tutto il mondo respira, non solo l’uomo. Respirano le piante, gli animali. [...] Le stagioni, il giorno, la notte sono respiro. Le maree sono un respiro. Tutto respira, e tutto ha il diritto di respirare. [...] A me sembra vada diffondendosi il concetto di libertà come furto del respiro altrui; libertà come sopraffazione. [...] Distruggere campi e foreste, mutare e pervertire il ritmo delle stagioni; procedere tranquillamente al massacro di milioni di creature ogni giorno solo per nutrirsi di carne o per indossare pellicce; torturare liberamente, in liberi laboratori, milioni di esseri sensibili e ignoti quanto l’uomo, torturarli fino alla morte... tutto questo viene presentato come difesa del proprio respiro (o libertà) dall’uomo!³⁰

²⁷ *Ibid.*, p. 175.

²⁸ *Ibid.*, p. 271. In un passo del celebre saggio *The Shallow and the Deep. Long-Range Ecology Movement* (1973) che Jonas doveva senz’altro aver presente, il teorico della *deep ecology* Arne Naess sostiene che l’essere umano, alienandosi dalla natura, si aliena da se stesso: “The attempt to ignore our dependence and to establish a master-slave role has contributed to the alienation of humans from themselves” (in *The Deep Ecology Movement. An Introductory Anthology*, A. Drengson and Y. Inoue ed., North Atlantic Books, Berkeley 1995, p. 4).

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ A.M. Ortese, *Corpo celeste*, Adelphi, Milano 1997, pp. 116-117.

Anna Maria Ortese scrive: “Io auspico un mondo innocente”³¹; e spesso questa innocenza si incarna, nei suoi romanzi, in figure di animali che sono allo stesso tempo figure del divino, del trascendente. Pensiamo, per esempio, al puma Alonso in *Alonso e i visionari* (1996) o al misterioso cardellino del *Cardillo addolorato* (1993). Ma la questione qui è un'altra. L'immagine disegnata da Ortese, e se vogliamo anche quella disegnata da Jonas, è quella di un massacro, di un olocausto. Proprio per questo motivo non sorprende che, qualche anno dopo *Il principio responsabilità*, il discorso di Jonas compia una decisa virata. Da etico si fa – o meglio, ritorna – teologico³². Perché, come succede anche con Levi, il discorso del campo di concentramento, anche quando parla di piccoli saccheggi nei laboratori chimici del lager, è un discorso etico e teologico.

Di fronte alle immagini di disumanizzazione, di sterminio della natura vivente, infatti, viene da chiedersi non solo “se questo è un uomo” ma soprattutto se quello che consente tutto ciò è ‘ancora’ Dio. Questo è un discorso che Jonas fa in una *lectio magistralis* del 1984 intitolata *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, che ho sempre considerato come il capitolo finale del *Principio responsabilità*. Il discorso di Jonas è molto semplice, ma a suo modo abissale. Dopo Auschwitz, egli dice, ‘tutto’ – non solo l'umano – deve essere ripensato. I tre attributi essenziali che la teologia ebraica assegna a Dio – onnipotenza, comprensibilità e bontà – non valgono più. Auschwitz dimostra che non sono più composibili. Bisogna quindi rinunciare ad almeno uno di essi, e la scelta di Jonas è di rinunciare al Dio onnipotente. Così argomenta il filosofo:

Il *Deus absconditus* [...] è un concetto del tutto estraneo all'ebraismo. La nostra dottrina, la Torah, si fonda sul presupposto che noi possiamo conoscere Dio, ovviamente non in modo perfetto, ma limitato: che noi conosciamo cioè qualcosa di lui, del suo volere, delle sue intenzioni e della sua essenza, dal momento che egli stesso ce lo ha rivelato. [...] Ma certamente Dio dovrebbe essere incomprensibile se con la bontà assoluta gli venisse attribuita anche l'onnipotenza. Dopo Auschwitz possiamo e dobbiamo affermare con estrema decisione che una Divinità onnipotente o è priva di bontà o è totalmente incomprensibile [...]. Ma se Dio può essere compreso solo in un certo modo e in un certo grado, allora la sua bontà (cui non possiamo rinunciare) non deve escludere l'esistenza del male; e il male c'è solo in quanto Dio non è onnipotente. Solo a questa condizione possiamo affermare che Dio è comprensibile e buono e che nonostante ciò nel mondo c'è il male³³.

Auschwitz – e tutte le Auschwitz della storia, comprese le Auschwitz quotidiane del non-umano – ci mostrano pertanto che esiste “un destino a cui Dio si sottomette in uno col destino del mondo”, afferma Jonas citando il suo amico Gershom Scholem, autore delle

³¹ *Ibid.*, p. 53.

³² Tra le prime opere di Jonas ci sono studi sullo gnosticismo e le religioni antiche. Si veda, per esempio, *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Beacon Press, Boston 1958 (*Lo gnosticismo*, trad. it. di M. Riccati di Ceva, SEI, Torino 1973).

³³ H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, trad. it. di C. Angelino, il melangolo, Genova 1987, pp. 33-34.

*Grandi correnti della mistica ebraica*³⁴. Seguendo quest’ultimo, Jonas si rifà a una dottrina molto influente, contenuta nella *Qabbalah* di Yitzchàq Luria, mistico del XVI secolo. Secondo Luria – che chiama questa visione *tzimtzùm* (“contrazione”, “ripiegamento”, “auto-limitazione”) – nel creare, il divino si ritira dal mondo: per lasciare che il mondo sia (e sia in libertà), Dio ne esce fuori, lo ‘trascende’ completamente, rinunciando così alla propria onnipotenza su di esso. Spiega Jonas:

La creazione fu l’atto di assoluta sovranità con cui la Divinità ha consentito a non essere più, per lungo tempo, assoluta – una opzione radicale a tutto vantaggio dell’esistenza di un essere finito capace di autodeterminare se stesso – un atto infine dell’autoalienazione divina³⁵.

Se l’umano si aliena da sé alienandosi dalla natura, qui Dio si aliena da Sé, diventando altro dalla sua onnipotenza, proprio per far spazio a tutto il resto. E questo implica una conclusione importante: “Dopo essersi affidato totalmente al divenire del mondo, Dio non ha più nulla da dare: ora tocca all’[umano] dare”³⁶.

Dall’etica alla teologia, e di nuovo all’etica: un’etica della responsabilità basata sull’assoluta trascendenza di Dio. È questo il Dio maestro di polimerizzazioni che non brevetta il polietilene. Solo in questo orizzonte in cui Dio trascende il mondo alienandosi da Sé, è possibile un’etica della responsabilità per l’umano. Ma in che modo questa etica è anche un’etica rivolta al non umano? In conclusione della sua *lectio*, Jonas dice che dobbiamo misurarci con Auschwitz e non con Lisbona, riferendosi al catastrofico terremoto che sconvolse l’Europa occidentale nel 1755. Lisbona è un disastro naturale, Auschwitz no. Ma che cosa sono certi grandi ‘disastri naturali’, se non tante Auschwitz in cui il destino dell’umano si intreccia a quello della natura perché la libertà umana gioca con la vita del pianeta? Qui il nostro “respiro” rischia di soffocare quello delle piante, degli animali, delle stagioni, delle maree e dei ghiacciai, o addirittura della terra stessa: in fondo, siamo nell’antropocene, quella coda impazzita dell’olocene in cui l’umano diventa una forza geologica³⁷. Con Lisbona, quindi, forse non dobbiamo misurarci, ma con Fukushima sì. Con Lisbona no, ma con Katrina, lo tsunami del sud-est asiatico, le conseguenze sismiche e biologiche delle trivellazioni e del *fracking*, le deforestazioni massicce, i disastri della tecnologia, i rifiuti del nostro metabolismo sociale e materiale, sì. Con Lisbona no, ma con il riscaldamento globale e tutte le sue conseguenze, decisamente sì.

È per questo che abbiamo bisogno di un’etica della responsabilità che sia un’etica del futuro, un’etica che ci prepari a “muoverci al ritmo” di queste catastrofi sviluppando consapevolmente “modelli di comportamento personali e collettivi che [...] tenga[no] in conto

³⁴ *Ibid.*, p. 37.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibid.*, p. 39.

³⁷ Il concetto di “Antropocene”, introdotto di recente in geologia, è ormai un *mantra* del discorso ambientale. Se ne veda l’atto fondativo in P. Crutzen – E. Stoermer, *The Anthropocene*, “Global Change Newsletter”, 41, 2000, pp. 14-17.

l'attività [*agency*] del non umano e sia[no] preparati alle sorprese"³⁸. E ciò è tanto più necessario se consideriamo che tra le sorprese e gli imprevisti che un'etica del futuro ci aiuta a fronteggiare c'è anche una forma diversa di violenza, prima trascurata: la violenza lenta della contaminazione e degli inquinamenti, una violenza che, come dice il suo teorico Rob Nixon, non è istantanea, esplosiva o spettacolare ma "progressiva e accrescitiva", e le cui "ripercussioni si giocano attraverso un *range* di scale temporali"³⁹. È per questo che tale violenza, è "relativamente invisibile", proprio come sono relativamente invisibili il riscaldamento globale, i residui radioattivi delle guerre o il Pacific Plastic Patch. Nixon la definisce "una violenza che si manifesta per gradi e lontano dalla vista, una violenza di distruzione differita che è dispersa nel tempo e nello spazio, una violenza d'attrito che, tipicamente, è del tutto misconosciuta come violenza"⁴⁰.

Una violenza 'lenta' è quindi una violenza 'trascendente', proprio perché trascende queste categorie consuete. Questa violenza trascendente richiede un'ontologia diversa, un'ontologia che trascenda l'individuo e veda il mondo in maniera diversa – magari, proprio a partire dalla sua fine. Perciò, forse sarebbe ancora meglio dire che, più che un'etica del futuro che prenda in conto forme diffuse di violenza lenta, l'antropocene richieda piuttosto, come sostiene l'ecofilosofo britannico Timothy Morton, un'etica della fine del mondo. La fine del mondo, infatti, per molti aspetti è già qui, ed è già ora. E l'antropocene – come fine del mondo che abbiamo finora conosciuto – è la forma che questa apocalissi assume. In questa nuova era geologica (o post-geologica) gli oggetti del mondo cambiano, e cambia il nostro modo di conoscerli. Gli oggetti mondani non sono più individuabili nel qui-e-ora. Sono oggetti distribuiti nello spazio e nel tempo, che si ibridano con le nostre esistenze esattamente come il polietilene. Morton li chiama "iper-oggetti": "cose massivamente distribuite nel tempo e nello spazio relativi agli esseri umani"⁴¹. Qualche esempio? Il sistema solare, la biosfera, la somma di tutti i materiali radioattivi della terra, oppure il riscaldamento globale, in tutte le sue innumerevoli connessioni, conseguenze e sfaccettature. Anche una coppa di polistirolo o una busta di plastica, per Morton, sono "iper-oggetti", e lo sono perché interferiscono con altri individui nello spazio e nel tempo in maniera distribuita, non puntuale, radiale e vischiosa. Quindi, non solo gli "iper-oggetti mettono fine all'idea che il tempo e lo spazio siano vuoti contenitori in cui si collocano delle entità"⁴² ma in altre parole essi sono direttamente responsabili della fine del mondo – del mondo in cui il tempo e lo spazio erano interrelati in modo univoco e lineare.

In questo mondo di iper-oggetti, in cui la nostra responsabilità per le cose è chiamata a fare i conti con l'impotenza di Dio e con un orizzonte vulnerabile di vita, siamo costretti ad ammettere un dato oggettivo. E cioè, che la vita delle cose non è estranea alla nostra vita. La

³⁸ Su questo si veda K. Rigby, *Dancing with Disaster*, pp. 20-21.

³⁹ R. Nixon, *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2011, p. 1.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ T. Morton, *Hyperobjects. Philosophy and Ecology after the End of the World*, Minnesota University Press, Minneapolis/London 2013, p. 1.

⁴² *Ibid.*, p. 65.

vita delle cose – che trascende l’individuo, ed è iper-oggetto essa stessa – siamo noi, ma un ‘noi’ ampio, oltre l’umano. In questo ‘noi’ la nostra vita emerge come una “bio-convergenza tra organico and inorganico, il naturale e l’artificiale”⁴³. E se ci guardiamo intorno, vediamo che questa bio-convergenza che trascende la singolarità ontologica degli individui e delle sostanze è l’iper-oggetto di cui stiamo parlando, ed è lo spazio in cui ha luogo la violenza lenta delle pratiche irresponsabili di contaminazione.

Bio-convergenza, allora, è anche quella che Levi racconta nel *Sistema periodico*, parlando ancora una volta al nostro presente ‘ecologicamente avvertito’:

In una collina tozza e brulla, tutta scheggioni e sterpi, si affondava in una ciclopica voragine conica, un cratere artificiale [...] in tutto simile alle rappresentazioni schematiche dell’Inferno, nelle tavole sinottiche della *Divina Commedia*. [...] Anno dopo anno, la valle si andava riempiendo di una lenta valanga di polvere e ghiaia. [...] C’era amianto dappertutto, come una neve cenerina: se si lasciava per qualche ora un libro su di un tavolo, e poi lo si toglieva, se ne trovava il profilo in negativo; i tetti erano coperti dallo stesso strato di polverino, che nei giorni di pioggia si imbeveva come una spugna, e a un tratto franava violentemente a terra⁴⁴.

Tante cose bio-convergenti, lontane nel tempo ma vicine negli effetti, si racchiudono in questo passo. E vicine anche nello spazio, almeno a chi come me vive in Piemonte. La cava di cui parla qui Levi è quella di Balangero, e l’amianto è quello che per decenni ha consentito ai padroni dell’Eternit di violentare lentamente intere comunità piemontesi, in particolare a Casale Monferrato. Dopo la sentenza di assoluzione in appello per Stephan Schmidheiny – una sentenza basata sull’assenza, al novembre 2014, di reati ambientali definiti come tali nel nostro sistema penale – ci rendiamo conto che un’etica della responsabilità e del futuro (o della fine del mondo) non è qualcosa di astratto, ma è proprio la base, anche giuridicamente pragmatica, per vedere e prevenire questa violenza⁴⁵.

E allora, tornando al Dio di Levi, maestro di polimerizzazioni, forse dovremmo iniziare a pensare agli effetti di queste cose che sembrano risolvere i nostri problemi, ma che con l’essere “un po’ troppo incorruttibili” finiscono con l’essere iper-oggetti che sfuggono al nostro controllo e creano indesiderate bio-convergenze. L’etica della responsabilità è quella che ci fa pensare a una trascendenza in cui il Dio creatore è più simile a un buon chimico che non a un sovrano assoluto che può tutto. E il mestiere del chimico (e non solo del chimico) non è un esercizio di onnipotenza molecolare, ma un modo di mettersi all’ascolto del mondo, prevenendo le brutte sorprese con l’abitudine militante del prendersi cura:

L’assistente mi guardava con occhio divertito e vagamente ironico: meglio non fare che fare, meglio meditare che agire... Io pensavo a un’altra morale, più terrena e con-

⁴³ R. Bodei, *La vita delle cose*, Laterza, Roma/Bari 2009, p. 80.

⁴⁴ P. Levi, *Il sistema periodico*, pp. 488-490.

⁴⁵ Mi sono occupata dei risvolti etici, giuridici e narrativi delle questioni di giustizia ambientale, in relazione anche al Piemonte, in *Ecocriticism and Italy. Ecology, Resistance, and Liberation*, Bloomsbury, London/New York, 2016.

creta, e credo che ogni chimico militante la potrà confermare: che occorre diffidare del quasi-uguale [...], del praticamente identico, del pressappoco, dell'oppure, di tutti i surrogati e di tutti i rappezzi. Le differenze possono essere piccole, ma portare a conseguenze radicalmente diverse, come gli aghi degli scambi; il mestiere del chimico consiste in buona parte nel guardarsi da queste differenze, nel conoscerle da vicino, nel prevederne gli effetti. Non solo il mestiere del chimico⁴⁶.

⁴⁶ P. Levi, *Il sistema periodico*, p. 484.